



Türbe Mimarisi ve Etnik Aidiyet: Anadolu'da On İki İmam İnancı

Mausoleum Architecture and Ethnic Identity: Belief in the Twelve Imams in Anatolia

Hulusi YILMAZ¹ 

Öz

Kültürel kimliğimizin önemli bir göstergesi olan mekânlar, kolektif belleğin somutlaşmış görünümleridir. Mekân; inanç ve değerlerin kodlandığı, sembollerle derin iletişimin sağlandığı somut kültürel varlıklardır. Bu özellikleriyle mimari yapılar, inşa edildikleri dönemle ilgili nesnel veriler sunan birer tarihî kanıt niteliği taşımaktadırlar. Alevi inancı da maddi kültüre yansıyan sayı sembolizmi ile üyelerine aidiyet ve kimlik vermektedir. Alevilik'te önemli bir yere sahip olan 12 sayı sembolizmi, On İki İmam'ı temsil ettiği için soyut ve somut kültürel unsurlar içinde inancın dışı vurumu olarak etkin bir şekilde ifade edilmiştir. Bu sayı sembolizmi, özellikle türbe mimarisinde kendini göstermektedir. Bu makalede; onikigen türbelerin ne zamandan itibaren Anadolu'da görüldüğü ve Türklerin hangi tarihten itibaren On İki İmam inancı ile ilişkilendirilebileceği, türbelere yansıyan sayı sembolizmi üzerinden tartışılacaktır. Türkler'in Kuzeypbatı İran ve Doğu Anadolu'da, önce İlhanlı Devleti içinde, sonra Karakoyunlu ve Safevi Devletleri içinde On İki İmam inancını kimlik olarak taşıdıkları, onikigen türbe mimarisinin tarihsel gelişimi ile ilişkilendirilerek iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, On İki İmam, Türbe, Sembolizm, Onikigen, Mimari

ABSTRACT

Spaces, which are significant indicators of our cultural identity, are concrete manifestations of collective memory. Space represents material cultural assets where beliefs and values are encoded, and deep communication is established through symbols. In this respect, architectural structures serve as historical evidence, carrying tangible data about the period in which they were produced. Similarly, the Alevi faith constructs a sense of identity and belonging for its followers through number symbolism reflected in material culture. The number twelve, which holds a central place in Alevism as it symbolizes the Twelve Imams, has been effectively expressed as an outward manifestation of belief within both tangible and intangible cultural elements. This symbolism is particularly evident in mausoleum architecture. This article discusses when dodecagonal mausoleums first appeared in Anatolia and examines, through the lens of numeric symbolism, the historical point at which Turks can be associated with the belief in the Twelve Imams. It will be argued that Turkic populations embraced the Twelver Shia belief system first within the Ilkhanid State, and later within the Karakoyunlu and Safavid States in Northwestern Iran and Eastern Anatolia, and that they reflected this belief in the architectural development of dodecagonal mausoleums.

Keywords: Alevism, Twelver Imams, Mausoleum, Symbolism, Dodecagon, Architecture

¹ Corresponding Author: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, h.yilmaz@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9170-7604



GİRİŞ

İnsanoğlu, bilgi birikimi elverdiği ölçüde “Ben niçin varım?”, “Evren niçin var?” gibi metafizik sorulara verdiği cevaplarla kendisini ve çevresini anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırma faaliyetleri insanoğlunun zihinsel evrimiyle birlikte basitten karmaşığa bazı açıklama şemaları oluşturmaya vesile olmuştur. İlk zamanlar bu şemalar mitolojik anlatılarla şekillenirken daha sonra felsefi ve dinî düşünce sistemleri içinde cevap verilmeye çalışılmıştır. İnsanoğlunun yaratılış ve varlığın anlamına ilişkin anlatıları, bilginin evrimi ve insanoğlunun mana verme zenginliği içinde toplumdan topluma değişmektedir. Yine aynı toplumun alt kültürleri içinde farklı anlamlandırma şemalarına da dönüşebilmektedir. İşte kültür dediğimiz şey de insanın kendisini, çevresini, hayatın anlamını sorgularken geliştirdiği duygu, düşünce ve bunların maddi unsurlara yansımaları şeklinde karşımıza çıkar. Kùltürler evrenin varoluşuna ve insanın yaratılışına dair geliştirilen inanç, bu inanç etrafında oluşan değer yargıları, normlar ve semboller ile birbirlerinden farklılaşırlar.

Tanrının ortaya çıkışını, evrenin var oluşunu, insanın varlığa gelişini izah eden farklı teogoni, kozmogoni ve antropogonik anlatıların maddi kültüre yansımaları beklenen bir durumdur. Özellikle dini gruplarda inanç esaslarını yansıtan simge ve semboller kültürel kimliği belirginleştirecek tarzda maddi öğelerde kullanılabilir. Bütün dinler mensuplarını kuşatıcı bir dile sahiptir. Diğer inanç mensuplarına ise mesafeli bir tutum benimserler. Dini grupların “biz” kimliği, özgün anlatılar, simge ve sembollerle homojenleşmeyi sağlamaktadır. Bu anlatılar ve semboller bireyin sosyal kimliğini belirginleştirir ve aidiyet oluşturur. Kimliğin oluşumunu sağlayan bir başka etken ise “öteki” olarak adlandırılan ve kendilerinden farklı olduklarını düşündükleri diğer dini gruplardır. Genellikle “biz” grubuna olumlu yüklemeler yapılarak grubun saygınlığı yüceltilir. Böylece saygın bir grubun üyesi olarak birey de saygınlığını yüceltmış olur. “Öteki” olarak kodladığımız gruplar ise olumsuz nitelermeler yüklenerek yine “biz” grubu dolaylı olarak yüceltilmiş olur. Öyleyse, dini gruplar “biz” bilincine ulaştıran ama “öteki”lerden farklılaştıran bir takım anlamlandırma farklılıklarına ve bu anlamların simge ve sembollerine ihtiyaç duymaktadır.

Kültürel kimliğin önemli bir göstergesi olan mekânlar, kolektif belleğin somutlaşmış görünümleridir. Mekân, inanç ve değerlerin kodlandığı, sembollerle derin iletişimin sağlandığı somut kültürel varlıklardır. Bu özellikleriyle mimari eserler, inşa edildikleri dönemle ilgili nesnel veriler sunan birer tarihi kanıt niteliği taşırlar. Alevi inancı da kendine özgü tarihsel gelişimi ile maddi kültüre yansıyan sembolizmi ile farklı bir kültüre sahiptir. Alevilik ile ilgili yapılan çalışmalar genellikle inanç çerçevesinde ele alınmıştır, ritüel-mimari ilişkisi ile ilgili çalışmalar diğerlerine nispetle azdır. Bugüne kadar Alevi inanç-ritüel ve mimari ilişkisini kuran çalışmalar, Gül Necioğlu, İsmail Onarlı, Günkurt Akın ve Mürüvet Harman tarafından ele alınmıştır (Harman, 2017, s. 172). Bu çerçevede yapılmış çalışmalardan bir kısmı da Balkanlar ve Trakya’da yaşayan Otman Babalıların ritüel-mimari ilişkisini konu edinmiştir (Mikov, 2008; Melikoff, 1999; Ocak, 2016; Gülyüz, 2020). İnancın mimariye yansıması örneklerinden biri de On İki İmam Şiîliğidir ki bu inanç Aleviliği de şekillendirmiştir.

Alevilik erken İslam döneminde şekillenen Aşırı Şiîliğin bazı özelliklerini taşır. Aşırı Şiî fırkalarda halifenin/imametın peygamber ailesinden olacağına ilişkin görüş hâkimdir. Bu yüzden aşırı Şiî fırkalar Ehl-i Beyt soyundan birine biat ederek imametın liderlerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Sekizinci yüzyılda bu fırkalar öylesine dal budak salmıştır ki hemen hemen her bir Ehl-i Beyt mensubunun etrafında bir fırka ve imamet iddiası meydana gelmiştir. Bu fırkalardan bazıları tarihte kendinden söz ettirirken çoğu hâkim dini gruplar içinde erimiş ve tarih sahnesinden silinmiştir. Günümüze kadar ulaşmış ve tarihte iz bırakmış olan fırkalardan bazıları On İki İmam Şia’sı, İsmaililik ve ondan mülhem olan Nusayrilik, Nizarilik gibi Şiî/Batınî gruplardır. Bu fırkalardan bazıları liderleri olarak gördükleri imamın imamet silsilesindeki sırasına göre adlandırılırlar. On İki İmam Şia’sı, On İkinci İmam Mehdi’nin gaibe karışmasından sonra yeniden geleceği beklentisi üzerine şekillenmiştir. İsmaililik, İmam Cafer-i Sadık’ın oğullarından İsmail’in adına izafeten verilmiş bir mezhep adlandırmasıdır,

imamet silsilesindeki sırasına atfen Sebeiyye adı da verilmektedir. Nusayrilik, 11. İmam Hasan el-Askerî'nin kutsiyetine inanırlar fakat 11 sayısı bu dini grubu sembolize etmez. Nizari İsamillileri ise halen 49. İmamlarının liderliğinde imamet silsilesini devam ettirmektedir. Bu gruplarından İsmaililik ve On İki İmam Şîî inancının teolojik kurgusundaki sayı sembolizmi ile maddi kültür unsurları arasında bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Özellikle İsmaililiğin 16. yüzyıldan itibaren Balkanlarda Otman Babalı Alevilerin türbe mimarisine yansıdığı iddiaları bulunmaktadır. On İki İmam Şiiliğinin ise türbe mimarisine yansımaları konusunda bir tartışma olmamakla beraber bu inancın hem niteliği hem de Anadolu'ya giriş tarihi ile ilgili iddialar mevcuttur. Türbe mimarisi ile ilişkisine geçmeden önce bu inancın ortodokslaşmasına kısaca değinip daha sonra ortodoksi-heterodoksi dikotomisi üzerinden nasıl algılandığına değinmek gerekir.

1. Müteşerri ve Gayri Müteşerri Şiilik ve Türkler

Müteşerri terim olarak, şariat ve fıkıh işlerinde geniş bilgi sahibi olmayı anlatır (Develioğlu, 1995, s. 784). Fakat terimin dini literatürde kullanımı mezheplerin genel olarak şariat ve fıkhi konularda gelişmiş bir teorik çerçevesinin bulunmasını anlatmak için “şariatlandırılmış” anlamında kullanılır. Bu aynı zamanda inancın ortodoksleşmesine bir işaret olarak sayılabilir. Doğal olarak gayri müteşerri terimi de “şariatlandırılmamış”, heterodoks mezhepleri adlandırmak için kullanılır. Türklerin muhatap olduğu On İki İmam inancının müteşerri olup olmadığı konusunda iki görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre On İki İmam inancı Şii fırkaların ortaya çıkmasından itibaren teorileşmiş ve günümüzün isnaaşeri olarak adlandırılan fıkıh ve kelim konusundaki görüşlerini içerecek biçimde mezhep gelişimini başından beri tamamlamıştır. Kızılbaşlar da bu Caferî, isnaaşeri mezhebinden sapmış olan sapkın dini gruplardan biri olarak tanımlanma eğilimindedir. İkinci görüşe göre ise On İki İmam inancı 8. yüzyılda Şii fırakların ortaya çıkmasından itibaren istikrarlı bir biçimde ana gövdeyi oluşturarak etrafında gelişen diğer fırkaları bünyesine katarak 10.-11.yüzyıllarda bugünkü mezhebi özelliklerini kazanmış bir dini gruptur. Halen etrafında bulunan Aşırı Şii veya Batini şemsiyesi altında bulunan gayri müteşerri grupları nüfuz alanı görmektedir ve Kızılbaşlar da bu dini gruplardan birisidir.

Tarihi süreç ikinci görüşün tespitleri doğrultusunda işlemiş görünmektedir. Müteşerri Şiiliğin ortaya çıkışı ve gelişmesi Büveyhiler döneminde Deylem bölgesindeki Zeydilerin, On İki İmam Şiiliğini benimsemesi ile başlamıştır. On İki İmam Şiiliği, devlet otoritesi desteğinde ilk kez Büveyhiler döneminde (932-1062) kendini ifade etme imkânı bulmuştur. Bu fırkanın gelişim aşamalarında Gaybet-i Süğra (873) ve Gabyet-i Kübra dönemine ait İmam Mehdi'nin gaybden dönüşü ile ilgili yorumlar etkili olmuştur. Büveyhiler, İmam Mehdi'nin kısa zaman sonra geri dönüleceğine inanılan Gaybet-i Süğra döneminin sonlarında kurulmuş bir devlettir. İmam Mehdi'nin ne zaman döneceğine ilişkin belirsizliği ön plana çıkaran Gaybet-i Kübra Büveyhiler zamanında teorileştirilmiştir. İmami çevreler devlet otoritesini arkalarına almanın rahatlığı ile hareket ederek On İki İmam Şiiliğinin teorileşmesini sağlayan literatürü bu dönemde zenginleştirmişlerdir. Yıldız ve Maden'e göre Caferî Şiiliği kurumsallaşmasını yine bu dönemde tamamlamıştır (Yıldız ve Maden, 2017, s. 270).

Büveyhiler, Deylem bölgesinde tebaadan bir ailenin mensubu olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Yıldız ve Maden, Deylem bölgesinin Zeydiler tarafından Müslümanlaştırılmasına bakarak Büveyhilerin de Zeydi olmasının gerektiğini belirtirler. Fakat Büveyhiler, Bağdat'a yerleştikten sonra Irak'taki Şii çevreler içinde etkili olan On İki İmam inancını benimseyerek İsnâaşerinin gelişimine vesile olmuşlardır (Yıldız ve Maden, 2017, s. 273-274). Buradan anlaşılabileceği üzere müteşerri On İki İmam inancı 10.-11. yüzyıllarda teorileşmesini tamamlayarak Deylem ve Irak'ta kendisine yer edinebilmiştir. Fakat bu gelişme aynı anda bütün On İki İmam inancına sahip dini grupların benzer bir gelişme gösterdiği anlamına gelmez. Nitekim On İki İmam inancı, Orta Asya'da Türkler arasında 8. yüzyıldan

beri Aşırı Şiîliğin bir varyantı olarak yaşamıştır ve Safevi Devleti kurulana kadar bu inanç, isnaaşerinin etkisine girmemiştir.

Safevi Tarikatı, devlet halini aldıktan sonra sırtını dayayacağı resmi mezhebini belirlemek için Şah İsmail tarafından bir danışma kurulu oluşturulmuştur. Bu dönemde toplumsal tabanda hatırı sayılır gayri müteşerri geniş bir On İki İmam inancı bulunmaktadır. İspanakçı Paşazâde'ye göre, Şah İsmail iktidara geçtikten sonra bir devlet nizamı oluşturmak üzere çeşitli tarikat ve mezheplerin mensubiyet ve nüfuz olarak en yaygın olanını resmi mezhep olarak seçmek istemiştir. Mensubiyet bakımından ekseriyeti oluşturan Şia olduğu için devletin mezhebi olarak On İki İmam Şiîliği kabul edilmiştir. Sufilerden bir kısmının Şia yerine Haydari Tarikatı'nı önermesine rağmen müzakere heyetinin itirazı ile bu öneri reddedilmiştir. Paşazade, Haydari tarikatının karakterini göstermesi bakımından Haydarileri, "bu tarikata bağlı olanlar bugün de Anadolu'nun bazı bölgelerinde Bektaşî kisvesinde olup Haydari, Raziyye ve Seb'iyye isimleri altında meşhurdurlar...bunların dervişleri başlarına silindirik, yedi dilimli kızıl takke takar" (Sohrabiabad, 2018, s. 163-164) şeklinde tarif etmektedir. Bu bilgiler bize göstermektedir ki, Safevi Devleti'nin resmi mezhebini karara bağlayacak danışma kurulunda hem On İki İmam (İmamîyye) hem de Yedi İmamî (Seb'iyye) inançlılar bulunmaktadır ve bu dini hareketler belli ki Türkler arasında yaygın olarak yaşamaktadır (Yılmaz, 2025, s. 223). Sohrabiabad'a göre, Kızılbaş ileri gelenleri ve devlet yöneticileri, hakimiyetleri altındaki topraklarda, tarikatların hangi erkana bağlı olduklarını tespit ettikten sonra, nüfus yoğunluğuna göre daha kapsayıcı olduğunu düşündükleri *On İki İmama bağlı Kızılbaşlık* inancını devletin resmi inancı olarak seçmiştir. Fakat bu inanç Şah Tahmasp döneminden başlayarak devlet otoritesini arkasına alan şeriatlandırılmış İsnâaşerî inanç değildir. Anadolu'da örneklerini gördüğümüz Kızılbaşlık olarak nitelendirilen şeriatlandırılmamış (gayri müteşerri) bir inançtır (Sohrabiabad, 2018, s. 165).

2. Ortodoksi-heterodoksi dikotomisinde Alevilik

Kızılbaşlık veya Aleviliğin neliği konusu gayrimüteşerri terimi ile izah edildiği gibi heterodoks terimi ile de anlatılmak istenmektedir. Bu çerçevede Sünnilik ile Alevilik arasındaki ilişki ortodoks-heterodoks ayrımı üzerinden inşa edilmektedir. Bu tip değerlendirme Fuad Köprülü ile başlamış, I. Melikoff ve A. Yaşar Ocak'la devam etmiştir. Bu kavram çiftinden ortodoksi, toplumun geneli tarafından kabul görmüş dini anlayışı yani Sünniliği temsil etmektedir. Heterodoksi, toplum genelinin din anlayışı dışında kalan, kabul görmeyen din yorumunu temsil etmektedir.

Aleviliğin heterodoks olarak nitelenmesi birkaç farklı düzlemde gerçekleşmektedir. Birincisi, geniş toplumsal yapı içinde gündelik hayatın rutin ötekileştirme kalıpları içinde gerçekleşmektedir. Farklı hayat tarzlarının üretmiş olduğu iki farklı din anlayışından genel ve yaygın olanın diğerini ötekileştirmesi neticesinde Alevilik heterodoksi olarak nitelendirilmektedir. Ocak, bu durumu Türklerin iki farklı yaşam tarzının dini yorumlama biçimine bağlar. Ona göre, Sünnilik yaklaşık 8. yüzyıldan beri, yerleşik hayatın yaşandığı Hârezm, Maverâünnehir ve Fergana bölgelerinde gelişmeye başlamış olup, sistematik yazılı teolojisi ile Ortodoks dini anlayışa karşılık gelmektedir. Alevilik ise Türklerin İslam'dan önce dahil olduğu bazı din ve inanç kalıntılarının göçebe yaşam tarzı ile bütünleşmesiyle meydana gelmiş senkretik bir inançtır ve heterodoksiye karşılık gelmektedir. Alevilik, mitolojik anlatılar ve sözlü kültür geleneği ile konar-göçer hayata uyarlanmış teolojik bir yapıya sahip olduğundan, şer'i emir ve yasakların uygulanmasına uygun değildir (Ocak, 2003, s. 35-44). Bu yüzden Alevi dini ritüelleri, toplumun genelini temsil eden Sünni Müslümanlık ile örtüşmediği için kendisine benzemeyen ötekileştiren bir tepki ile heterodoks ilan edilmektedir. Teolojik olarak yüzeysel bilgiye sahip olan Sünni halkın kolektif belleğinde Alevilik daha çok namaz, oruç gibi ibadetler ile Hz.

Muhammed-Hz. Ali karşılaştırılması üzerinden değerlendirilmekte ve heterodoks alana yerleştirilmektedir.

Aleviliği genel dini kabullerin dışında gösteren diğer bir düzlem teolojik tartışmalardır. Tanrının insanda bedenleşmesini, cisimleşmesini (tecessüm) veya birleşmesini (ittihad) ifade eden hulul inancı teolojik tartışmalarda sapkınlık olarak nitelendirilmektedir. Alevi kolektif bellekte hulul inancı Hak-Muhammed-Ali miti ile meşruiyet kazanmaktadır. Şit ve Güruh-ı Naci miti ile de insanlığın varoluşundan itibaren ontolojik bir yarılma inşa edilerek, Tanrının sadece Ehl-i Beyt soyundan gelen nesilde bedenleşeceği inancı yerleştirilmektedir. Bu iki kurucu mit 8. yüzyılda Aşırı Şiî fırkaların iktidar arayışlarına meşruiyet kazandırmak üzere geliştirmiş oldukları anlatıdır. Nevbahtî'nin 904'de yazdığı *Şiî Fıraklar* eserinde bu inancın birçok mezhep oluşumu içinde canlı şekilde yaşadığı eleştirel bir dil ile gösterilir (Kummi/Nevbahti, 904). Hulul inancının sapkınlığına dair bu norm oluşumu ilk kez Şiî Büveyoğulları Devleti sınırları içinde yaşayan Eşari ekolüne mensup Abdülkahir Bağdadi (ö. 1037-38) tarafından kaleme alınan *el-Farḡ beyne'l-fırak* adlı eserde yazılı hale gelir. Eserde "İslâm'a Mensup Olmadıkları Halde İslâm'a Nisbet Edilen Fırkalar" başlığı altında hulul ve tenasüh inancına sahip olan mezhepler sayılmaktadır ki daha sonra bu eser mezhepler tarihinin ana kaynakları arasında yer almıştır (Bağdadi, 2018, s. 175-176). Bu norm Sünni çevrelerde kabul gördüğü gibi İsnâaşeriyye Şiîliğinde de kabul görmüştür. Hulul inancı her iki ortodoks dini gelenekte kırmızı çizgi olarak kabul edilmiş, Kızılbaşlar ve Bektaşiler bu çerçevede norm dışı ilan edilmişlerdir (Yılmaz, 2024, s. 536).

Üçüncü olarak, On İki İmam inancına sahip Türklerin Kızılbaş kimliği ile heterodoks ilan edilmeleri siyasi düzlemde yapılmaktadır. Osmanlı'nın kuruluşunda rol üstlenen Kızılbaşlar, iktidarın merkezileşmeye başlaması ile birlikte uyum problemi yaşamıştır. Konar-göçer aşiret veya boylar konfederasyon modeli ile birbirlerine gevşek bağlar ile bağlı olduklarından bürokratik merkezileşme doğalarına aykırı bir siyasi model oluşturmaktadır. Bu yüzden kuruluş aşamasında faydalı olan Kızılbaş boylar, devletin merkezileşmesi ve imparatorluk aşamasında engel olarak görülmeye başlandığından uçlara sürülmüştür (Yıldırım, 2017, s. 95-96).

Benzer bir süreç Safevi Devleti'nde de yaşanmıştır. Devletin kurucu gücü Kızılbaşlar daha Şah İsmail döneminde resmi mezhep İsnâaşeriyye ilan edildikten sonra ötekileştirilmeye başlanmıştır. Özellikle Şah Tahmasp'ın (1524-1576) hükümdarlık döneminde merkezi otorite güçlendirilerek, Kızılbaş aşiretler çeşitli entrikalarla tasfiye edilmişlerdir. Şah İsmail 1532/33 yılından itibaren İsnâaşeriyye Şiî mezhebine sıkı bir şekilde bağlanarak, Kızılbaşları düşmanlaştırmış ve siyaseti bu minvalde yürütmeye başlamıştır (Dağlar, 2019, s. 103).

Bugün, Alevilerin, Bektaşilerin heterodoks sayılmasında yukarıda sayılan bütün faktörler rol oynamaktadır. Ortodoks-heterodoks ilişkisini sadece Sünni-Alevi etkileşiminden ortaya çıkan bir kavramlaştırma olarak görmemek gerekir. Sünni ulema Kızılbaşları inanç ve ibadetleri nedeniyle ne kadar cemaat dışı ilan ediyorsa İsnâaşeriyye Şiîliği de o kadar ötekileştirmektedir. Özellikle hulul ve tenasüh inançları her iki ortodoks dini gelenekte kırmızı çizgi olarak kabul görmektedir.

Alevilik-Bektaşilik adlandırması aynı dini motiflere benzer gönderme yapmaları ve aralarındaki sıkı ilişkileri nedeniyle birlikte kullanılmaktadır. Alevilik-Bektaşilik ifadesiyle terimlerden biri tarif edilirken diğeri de tanımlanıyor gibi anlaşılmaktadır. Alevilik, Orta Asya ve Orta Doğu'daki Melamilik, Kalenderilik ve Haydarilik gibi tasavvufi ekollerin Anadolu'ya girmesi ile şekillenmiş bir inanç olarak algılandığı için genellikle tasavvufun kavram seti ile anlaşılmaya çalışılmaktadır. Kızılbaşların geleneksel dini yapısında hiyerarşi dede-talip ilişkisi üzerinden üretilegelmiştir. Aleviliğin kurucu mitlerinden Şit ve Güruh-ı Naci mitolojisinde dede, Şit soyundan gelen Tanrı'nın nurunu/sırrını taşıyan özel bir soyun temsilcisi ve kurtarıcı olarak tanıtılır. Talip ise ontolojik olarak kurtarılmaya ihtiyaç duyan bir soydan gelir, kurtuluşu ancak bir dedeye talip olmakla mümkündür. Bu kurtarıcı-kurtarılan ilişkisinde talip yola girdikten sonra kurtuluş için yeni bir paye almaya/makama yükselmeye ihtiyaç

duymaz. Teorik olarak geçişsiz bir toplumsal tabakalaşmaya sahip Alevi toplumunda dede soydan aktarılagelen Gnosise sahipken, talip epistemolojik olarak Gnosisi/ilhami bilgiyi alamaz. Alevilik muhtemelen bu yapısal özellikleri ile tasavvufun bilindik kavram seti üzerinden değerlendirilemez ve tasavvuf statüsüne girmekte zorlanır.

Bektaşî Tarikatı ise tasavvuf kültürünün bir uzantısı olarak tekke tipi derviş dindarlığının yaşandığı bir yerdir. Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin 16. yüzyıla kadar tarikat kimliği dahi tartışılırken (Sâdîk Abdâl, 2019, s. 30), Balım Sultan eliyle Bektaşî Tarikatı yeni bir kimliğe bürünmüş ve ikinci bir tarikat erkanı düzenlenmiştir. Tarikatın ikinci kurucusu olarak bilinen Balım Sultan tarikat erkanı düzenlerken Bektaşî erkanında bulunan “baba, derviş, âşık, muhib” makamlarına ilaveten “dede, halifebaba, dedebaba” gibi makamları eklemiştir. Böylece tarikata giren muhip, insan-ı kâmil olma yolunda mücadele etmek üzere kat edebileceği makam silsilesine birkaç makam daha eklenmiştir. Meşakkatli ve uzun bir süreci kapsayan dervişin Seyr-i süluku, tarikat düzeni içinde şeyh-mürîd ilişkisi çerçevesinde gelişmiştir. Osmanlı Devleti'nin reformist bir tavırla yaklaştığı Hacı Bektaş Veli Dergahı'nda Balım Sultan'ın yeni erkan düzenlemesi ile bir tarafta Babaganlar olarak adlandırılan tasavvuf temsilcileri diğer tarafta, kutsiyeti ve kurtarıcılığı soydan gelen, tasavvufi merhalelere ihtiyaç duymayan Çelebiler ve onlara tabi Alevi ocakları olmak üzere ikili bir yapı gelişmiştir.

3. On İki İmam İnancının Anadolu'ya Girişine İlişkin Görüşler

Anadolu dışında gelişen gayri müteşerri/heterodoks On İki İmam Şiiliğinin Anadolu'da ne zaman ve nasıl görüldüğü hususunda araştırmacılar farklı iddialarda bulunmuşlardır. Fuad Köprülü'ye göre, Şii inancından ilk etkilenme Anadolu Selçuklu Devleti döneminde başlamıştır. Özellikle 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Kalenderilik ve Ahillik teşkilatları üzerinden Şii-Batınî fikirler yayılmıştır. Köprülü, Safevi propagandası ile Anadolu'da zaten 13. yüzyıldan beri var olan Şii cereyanlara son şeklinin verildiğini düşünür (Babinger ve Köprülü, 1996, s. 47-52). Abdülbaki Gölpınarlı bu etkinin fütüvvet ehli ile 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'yu etkilediğine inanır (Gölpınarlı, 1949-1950, s. 57-62). Melikof'a göre ise Safevi propagandası Anadolu ve Balkanlar'daki sufi gruplar üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. 15. yüzyılın sonlarından itibaren bu gruplar Kızılbaş ve Bektaşî şemsiyeleri altında Alevi/Şii karaktere bürünmüştür (Melikoff, 2001, s. 78). Ahmet Yaşar Ocak'a göre, 15. yüzyılda Anadolu'nun heterodoks derviş çevrelerinde henüz On İki İmam kültü görülmez, bu kült, ancak 16. yüzyılda Safevi propagandasının güçlenmesiyle yaygınlaşmıştır (Ocak, 1983, s. 221). Ocak'a göre Şii cereyanlar her ne kadar İmamiye Şia'sının etkilerini taşıyor olsa da Kızılbaşlık ve Bektaşîliğin asıl beslendiği kaynak İsmaililik'tir (Yıldırım, 2019, s. 27). Rıza Yıldırım, Alevi/Şii fikir ve itikatlarının Anadolu'ya girişine ilişkin bu görüşleri iki ana teze indirger. Birinci teze göre ilk etkilenme Anadolu Selçukluları dönemine kadar geriye götürülebilir. İkinci teze göre etkilenme 15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyıl başlarında yaşanmıştır. Yıldırım, 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da yaşanan Sünni ve Alevi Müslümanlığının sınırlarının net olmadığını birbirlerine geçişleri mümkün kılacak ortak inanç ve ibadetlerin bulunduğunu belirtir. Merkezi dini sistemin kendisini yeterince hissettiremediği bu dönem için bazı araştırmacılar tarafından önerilen ortodoks-heterodoks ayırımı yapmak için erken olduğunu belirtir (Yıldırım, 2019, s. 28-44). Aleviliğin teolojik içeriği ve toplumsal yapılanmasını dikkate alarak, Aleviliği, 11.-15. yüzyıllar arasında *Oluşum* dönemi, 16.-19. yüzyıllar arasındaki Safevi (Kızılbaş) dönemini ise *Geleneksel Alevilik* olarak ele alır (Yıldırım, 2012, s. 137) ve böylece On İki İmam Şiiliğinin Anadolu'yu 16. yüzyıldan sonra etkilediğini kabullenmiş olur.

On İki İmam Şiiliğinin Anadolu'da yayılmasına vesile olan dini hareketlerden biri de Hurufiiktir. 14. Yüzyılda İran'da Fazlullah tarafından kurulan bu mistik ve felsefi akım 15. yüzyıldan itibaren

Anadolu'da etkili olmaya başlamıştır. Aliyyu'l A'la, Mir Şerif, Seyyid Nesimî ve Refi'i gibi Hurufi düşünürlerin etkisiyle Hurufilik Anadolu, Suriye ve Balkanlara kadar yayılmıştır (Usluer, 2009, s. 9).

Hurufilik, kendine has bir sistem ve felsefe geliştirmiş ve bu özgünlüğü ile diğer tarikatlar üzerinde etkili olmuştur. Hurufiliğin özgünlüğünü temsil eden şahsiyetler ve eserler bazı tarikat mensuplarını etkilemiştir. Bu çerçevede hem Bektaşiliğin ikinci kurucusu olarak tanınan Balım Sultan'da hem de Osman Baba, Yeminî, Akyazılı gibi yedi sembolizmi ile İsmaili kimliğine vurguda bulunan Otman Babalılarda Hurufi terimlere rastlanmaktadır. Usluer'e göre bu durum onları Hurufi olarak tanımlamaya yetmez ancak Hurufilikten etkilendiğini göstermektedir (Usluer, 2009, s. 177-178).

Hurûfiler, inançlarını yayarken karşılaştıkları inancın kabına göre şekil alma stratejisini başarıyla uygulayabilen bir dini harekettir. On İki İmam ile ilgili yaklaşımları da bu stratejiye uygun gelişmiştir. Hurûfi şairler şiirlerinde, İmamiye şiasında görülen on iki imamın hayatlarından veya yüceliklerinden bahsetmek yerine, vurguyu Hurûfi felsefesine ya da Fazlullah'a yaparak kendi inançlarını yayma peşinde olmuşlardır. Usluer'in ifadesiyle "on iki imam ve bunların içinde Hz. Ali, Hurûfi felsefesini izah etmede ve Fazlullah'ın hak üzerine oluşunu göstermede kendisinden faydalanılan" bir referansa dönüşmüştür (Usluer, 2010, s. 1387).

Yukarıda iddia edilen görüşler, Aleviliği şekillendiren On İki imam inancının mimari sembolizme yansması varsayımından yola çıkılarak, iddia edilen tarihlere denk düşüp düşmediği görülebilir. Bu nedenle yapılacak incelemede On iki İmam inancının Anadolu'da ne zamandan itibaren görünür hale geldiğine odaklanmak ve bu fenomeni türbe mimarisine yansıyan sayı sembolizmi üzerinden değerlendirmek önem arz etmektedir. Bu çerçevede ilk önce On İki İmam inancının Safevi Devleti'nde resmi dini ideoloji haline gelmesinde rol oynadığını düşündüğümüz Türk boylarının, On İki İmamlı gayri müteşerri inancın çok önceden İlhanlı Devleti döneminde görünür olduğunu türbe mimarisi üzerinden temellendirmeye çalışacağız.

Bektaşiliğin 15. yüzyılda on iki hizmetli tarikat erkanını geliştirmesiyle kurumlaşan on iki sembolizmi yine bu tarikatın yükselen değeri ile birlikte Anadolu'da ve Balkanlar'da yayılma imkânı bulmuş, günümüzün hâkim erkan tipi haline gelmiştir. On iki hizmetli erkan muhtemelen On İki İmam'a gönderme yapılarak inşa edilmiştir. Bu sembolizmin Anadolu'dan önce Azerbaycan ve İran bölgesinde bulunan Türkler arasında yaygın olarak bulunduğunu ve bu sembolizmi kültür varlıklarına yansıttıklarını gösteren ciddi izler bulunmaktadır. Özellikle on iki sembolizmi ile şekillenen türbe mimarilerinde On İki İmam Şiiliğinin izlerini Doğu Anadolu bölgesinde 13. yüzyılın sonlarından itibaren görmek mümkündür.

4. İlhanlı devleti dönemi etnik yapı ve türbe mimarisine yansıyan sayı sembolizmi

Siyasi bir örgütlenme olan devlet, millet dediğimiz ortak mit, tarih, ekonomi, yasa ve göreneklere sahip toplumsal birliğe dayanır. Fakat devlet, sırtını dayadığı hâkim homojen toplumsal birliğin yanında farklı kültürel niteliklere sahip etnik grupları da barındırır (Smith, 2013, s. 23-24). Bu bağlamda etnik yapı, alt grupların birbiriyle ve hâkim grupla olan ilişkisini anlatmak için kullanılır. Konu modern öncesi dönemin ve özellikle göçebe kavimlerin kurmuş olduğu devletlere gelince, etnik yapı; boy şuuru ile hareket eden etnik grupların devlet denilen siyasi örgütle menfaatleri ve gücü çerçevesinde bağlandıkları konfederatif yapıya işaret eder. Bu bağlamda İlhanlı Devleti içinde yer alan Türk boyları etnik yapının bir parçası olarak görülebilir.

Tarihsel süreçte etnik oluşum biçimleri genellikle birleşme ve bölünme şeklinde ortaya çıkmıştır. Etnik grupların birbirlerine karışması veya birinin diğeri tarafından yutulması ile birleşme meydana

gelebilir. Ya da Şii mezhepçiliğinde olduğu gibi bölünme yoluyla birçok etnik grup meydana gelebilir (Smith 2004: 46). On İki İmam Şiiliği de bu bölünmeler neticesinde ortaya çıkmış etnik gruplardan biridir. Türk boyları içinde Türkçe ibadet dili ile dini bir cemaat olarak şekillenen bu fırka zamanla İlhanlıların inancının şekillenmesine vesile olmuş ve On İki İmam Şiiliği devletin mezhebi haline gelmiştir.

Etniklik, “soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen kültürel bir kolektif tiptir” (Smith, 2004, s. 40-41). Kutsal değerler, simgeler ve bunlara özgü dilsel özellikler, endogami, kendine has mimari, giyim ve davranış biçimleri gibi kültürel unsurlar, etnik grupları hem tanımlar hem de etnik grup tutumunu korumak üzere hudut muhafızı rolünü üstlenir. Etnik hudutları belirleyen kültürel unsurlar, coğrafi sınırlar yerine grup tutumlarını esas alır (Armstrong, 2018: 27- 29). Etnik grupların devamlılıkları, kelime, işaret, dil, kıyafet, mimari gibi sembolik hudut mekanizmaları ve bu sembollerin aktarılma biçimleri üzerinden takip edilebilir. Böylece, mit, sembol ve iletişim, etnik grupların tarihsel analizlerini yapmamıza yardım eder (Smith, 2017, s. 37-38).

On İki İmam Şiiliğinin izleri de bu inancı karakterize eden türbe mimarisi gibi bir hudut muhafızı üzerinden takip edilebilir. Türbe, üzeri örtülü mezar-anıtı anlamına gelir (Daş, 2003, s. 3). Genel olarak mimariyi etkileyen faktörler arasında yerleşim, iklim ve malzeme gibi fiziki etmenler doğrudan gözlenirken, kültürel özellikler; inançlar ve mitolojiler doğrudan gözlenemeyen ancak mimariyle ilişkilendirilerek anlamlı hale getirebileceğimiz etmenlerdir. İslam mimari geleneği içinde türbe mimarisi de dini geleneklere özgü simgelerden etkilenecek şekilde şekillenmişlerdir (Çakıroğlu ve Engin, 2014, 67-68). Dini cemaatler inançlarını mimariye yansıtarak kendilerine özgü yapıyı şekillendirirken, müntesipleri bu sembollerle kutsalın farkına varabilir ve dini coşkuyu yaşayabilirler. Doğrudan fark edilemeyen kutsal, kendisi olarak değil, eşyalarda tezahür ederek, sembollerle görünür hale gelebilirler. Sembol böylece kutsal ile iletişime geçmek için vasıtaya dönüşebilmektedir (Kızıl, 2018, s. 31-34).

Sembol, birden fazla anlam katmanına sahip olan kutsalın dünyasını herkese aynı dil ile anlatan ifade biçimi olarak tarif edilebilir. İnançlar ve mitolojiler çeşitli sembolleşme biçimleri ile somutlaşabilirler bunları şeffaf-şeffaf olmayan, keyfi-tanımlayıcı ve anlayış sembolleri, kalıp-geleneksel ve temel semboller gibi çeşitli kategorilerde sınıflandırılabilirler mümkündür (Ataşağın, 1997, s. 372-374). Araştırmacıların yaklaşımına göre değişen bu sınıflandırmalardan başka üzerine çalıştığımız türbe mimarisi de yapılaş tarzlarına göre sınıflandırılmışlardır. Üzerinde belirli bir sayıyı yansıtmaya kaygısı taşıyan türbeler, araştırmacılar tarafından geometrik özelliklerine ve kenar sayılarına göre, kübik, beşgen, altıgen, yedigen, sekizgen, onikigen türbe şeklinde sınıflandırılmışlardır (Daş, 2003, s. 11).

Safevi öncesi dönemde İran ve Doğu Anadolu sahasında hâkim bulunan devletler ve bunların etnik aidiyetleri ile On İki İmam sembolizmi arasında ilişki kurabilmemize yarayacak oldukça fazla mimari yapı bulunmaktadır. On üçüncü yüzyılda Erzurum, Karadeniz ticaret yolu üzerinde olması nedeniyle Onikigen sembolizminin türbelere yansıtıldığı ilk yer olmuştur. Bu tarihte bölgenin Moğol istilası altında şekillendiği görülmektedir (Keleş, 2021, s. 675). Moğol İlhanlı Devleti (1256-1335) hâkimiyetinin bulunduğu bu dönemde Anadolu’ya gelen Akkoyunlu ve Karakoyunlu gibi büyük göçebe Türkmen boyları Doğu ve Güney Doğu Anadolu bölgesinde yerleşerek bu yerlerin *Türkmeniye* olarak adlandırılmasına sebep olmuşlardır (Gül, 2010, s. 88). Moğol hakimiyeti altına giren bir başka Türk boyu Uygurlar da İlhanlılar ile birlikte Anadolu’ya girmişlerdir. 1243 tarihindeki Köse Dağ Savaşı’ndan sonra Anadolu’ya onbin kişilik tümenlerle veya bin kişilik ordu birlikleri ile yerleşen Uygurlar, Moğollara hem idari alanda kalem erbabı ve hem de askeri alanda fetihlere katılarak hizmet vermişlerdir. Uygurlar zamanla siyasi gelişmelerden faydalanarak Eratna Devleti’ni kurmuşlardır (Kırzioğlu, 1987, s. 496). Kayseri’deki onikigen sembolizimli türbelerin inşasında önemli rol

oynadıkları düşünülmektedir. On İki İmam inancının Anadolu’ya yerleşmesinde ve hatta İlhanlıların Şîî Müslümanlığı benimsemesinde etkili olmuşlardır (Yılmaz, 2025, s. 219).

İlhanlıların bu bölgedeki hâkimiyetinden daha önce Harezmsâhların etkili olduğu da bilinmektedir. Harezmsâhlar himayesinde Kıpçak ve Kanglı boylarından oluşan Türk göçleri Anadolu’ya girmiştir. Bunlar içinde küçük derviş zümreleri de bulunmaktadır. Celaledin Harezmsâh, Moğollar ile mücadelesinin yanında Kafkasya’da Gürcülerle, Ermenilerle savaşmıştır. Ayrıca Büyük Selçuklu zamanında bir güç olarak kendini göstermeye başlayan Abbasi Hilafetinin temsilcisi en-Nasr li-Dinillah’ı da 1224-225 yılında yenerek Batı İran’ı da içine alacak şekilde Azerbaycan’a hükmetmiştir (Gül, 2010, s. 89-90).

İlhanlı Devleti 1335 kadar bölgede hâkimiyetini sürdürmüş ve birçok mimari eserin yapımına destek olmuştur. Bu eserlerin ortaya çıkmasında Hristiyan dünyasının Memluk Devleti’ne uyguladığı ekonomik ambargo nedeniyle Akdeniz ticaret yoluna alternatif olmak üzere İlhanlı devletinin Tebriz’den başlayıp Erzurum’dan geçen Karadeniz ticaret güzergâhını canlandırmak için atmış olduğu adımların etkili olduğunu söyleyebiliriz (Keleş, 2021, s. 675). İlhanlı dönemi, mimari yapı özellikleri dikkate alındığında İmamîye Şîîliğini sembolize eden türbelerle Şîî Müslümanlık mesajı verildiğini görmek mümkündür (Yılmaz, 2025, s. 218). İlhanlı Devleti’nin ilk Müslüman hükümdarı olan Ahmet Teküdar (1282-1284) kısa süren hâkimiyetinden sonra Müslüman olmasına karşı çıkan yeğeni Argun tarafından tahtan indirilir ve idam edilir. Yerine geçen Argun Han döneminde Budizm, hanedanın ve doğal olarak devletin inancı haline gelir. Argun Han’dan sonra yerine geçen oğlu Gazan Han, İslam’ı tercih eder ve bu tarihten itibaren İlhanlılar devletinde İslami mimarinin yükselişi gözlenmeye başlar. İlk yapılan eserlerin türbe mimarisi olduğu gözlenir daha sonra bu türbelerin yanı başında medreseler inşa edilmiştir. Bunlardan biri Gazan Han’ın Tebriz yakınlarında Gazaniyye şehrinde Şenbiyye olarak da adlandırılan yapıdır (Wilber, 1969, s. 16-17; Özkurt, 2005, s. 14-15; Bekmez, 2023, s. 171). Bu eser günümüzde harabe halinde olduğu için mimarisi hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Fakat, Wilber’in *The Architecture of Islamic Iran: The Il Khānīd Period* adlı eserinin *figürler* bölümünde gösterdiği çizimlerden bu eserde yer alan türbenin beş köşesi sayılmakla beraber onikigen olduğuna hükmedebiliriz. Çünkü aynı tip türbenin Erzurum’daki onikigen örneklerinden de anlaşılabileceği üzere onikigen bir türbe mimarisinin iki boyutlu çizimi ve resmin görüntüsünden ancak beş dilimi sayılabilmektedir.

Anadolu’da ilk onikigen kümbet mimarisine Erzurum Hatuniye Medresesi’nde rastlanmaktadır. 13. yüzyılın ikinci yarısından sonra inşa edildiği düşünülen bu kümbetin, mimari özellikleri ve bezemeleri dikkate alındığında 1253, 1276 veya 1291 yılına tarihlenmektedir. Fakat bunlar içinde 1291 yılı daha baskın olarak kabul görmektedir (Tuncer, 1982, s. 177). Padişah Hatun türbesi olarak da anılan bu türbe, Haluk Karamağralı’ya göre, Şehzade Keyhatu ile evlenerek Anadolu’ya gelmiş ve kendisine bir vilâyet tahsis edilmiş olan Argun Han’ın ölümü üzerine zevci ile beraber Anadolu’yu terk ederek Kirman tahtını elde eden Meliketül-Muazzema, Safvetül Dünya veddin Padişah Hatun tarafından yaptırılmıştır (aktaran Önkâl, 1996, s. 198). Önkâl’a göre de türbeyi, baniyesi Padişah Hatun Anadolu’yu terkettiği 1291 yılına tarihlenmek mümkündür (Önkâl, 1996, s. 200). Blessing’e göre, Padişah Hatun türbesinin mimari üslubu, Sivas Gök Medrese (1271-1272), Divriğ Ulu Cami ve Dârüşşifası (1228-1229) ile karşılaştırıldığında Sivas’ta inşa edilen yapılar, düzenleme ve bezemeler bakımından Erzurum Çifte Minareli Medrese’yi taklit etmektedir (Blessing, 2020, s. 181-183). Blessing’in bu tespiti dikkate alındığında Padişah Hatun türbesinin de içinde olduğu bu yapı 1240 öncesine tarihlendirilmelidir. Genel bir bakış açısıyla Padişah Hatun türbesini, On İki İmam Şîa inancını Anadolu’da görünür kılan ilk somut kültürel miras olarak 13. yüzyılın ilk yarısından itibaren var olabileceğini söylememiz mümkündür.

Erzurum’da Emir Sadrettin Kümbeti diğer adı ile Karanlık Kümbet de onikigen gövdeli inşa edilmiştir. Yazıtında 1308 yılında yapıldığı yazılıdır. Bu tarihlerde İlhanlı hükümdarı Olcayto Hüdabende

Emirülkebir sıfatıyla bölgenin yöneticisidir. İ. Hakkı Konyalı'ya göre, kümbetin yazıtı yanlış okunmuştur. Ona göre yazıt, “bu kubbenin yapılmasını 708 senesinde emir Tuğbey Vecih-id-dinin oğlu Sadr-ed-din Türkbey emretti” şeklinde 1309 tarihli olarak okunmalıdır. Bu kümbet Moğol yapısı olup, Olcayto Hüdabende'nin yapı seferberliği günlerine denk gelmektedir ve muhtemelen Hoca Vecih-id-din'in 1264 tarihinde Horasan'da vali olarak bulunduğu sırada yapılan bir savaşta ölünce, oğlu Sadr-ed-din Türkbey tarafından yaptırılarak buraya gömülmüştür (Tuncer, 1982, s. 178-182). Türbenin yapılış amacı ve mimari özellikleri dikkate alındığında İlhanlı Devleti'nin On İki İmam inancını benimsediği ve mimariye yansıttığını düşünebiliriz. Fakat diğer yandan, hâkimiyeti altında bulundurdıkları Türk boy ve oymaklarının On İki İmam inancına sahip olduğu ve bu inanca hürmeten türbenin inşa ettirildiği düşünülebilir. Nitekim Karanlık Kümbet'in 1264 tarihinde Hoca Vecih-id-din savaşta ölünce, Türk kimliği aşikâr olan oğlu Sadr-ed-din Türkbey tarafından yaptırılmış olması, İlhanlılardan önce Türklerin Müslüman olduğu ve On İki İmam inancının İlhanlılara Türklerden geçtiği düşüncesini uyandırmaktadır.

Erzurum'da bir başka onikigen kümbet Hoca Cemalettin Yakut Kümbeti diğer adıyla Yakutiye Kümbetidir. Olcayto Hüdabende zamanında 1310 tarihinde Hoca Yakut adına veya Hoca Yakut tarafından yine kendisi için yaptırılmıştır. Hoca Cemalettin Yakut, İlhanlıların Bayburt ve Erzurum vilayeti askeri valisidir (Tuncer, 1982, s. 186).

Yine Erzurum'da Gümüşlü Kümbet de onikigen gövdelidir. Tuncer, kime ait olduğu bilinmeyen bu yapıyı 14. yy'ın ilk çeyreğine tarihlendirir (Tuncer, 1982, s. 191). Karanlık Kümbet ve Anonim Türbe'ye benzerlikleri nedeniyle yapının aynı ustanın elinden çıktığı ve diğerlerine yakın bir tarihe sahip olduğu düşünülmektedir (Önköl, 1996, s. 204- 206).

Erzurum'un Horasan ilçesinde bulunan Micingirt Kümbeti içi dairesel olmakla birlikte dış kısmı onikigen gövdelidir. Mimari özelliklerine göre 14. yy'ın ilk çeyreğinde inşa edildiği tahmin edilmektedir. Tuncer, Erzurum'da içi dairesel dışı onikigen gövdeli toplam 14 yapının 1308 tarihli Karanlık Kümbetle başladığını ve diğerlerinin 14. yy'ın ikinci çeyreğine sarktıklarını belirtir (Tuncer, 1982, s. 196).

Erzurum dışında On iki İmam inancını yansıtan türbelerin Ahlat'ta inşa edildiğini görüyoruz. Tuncer'in Ahlat'ta Kitabesiz Kümbet olarak adlandırdığı Keşif/Keşiş Kümbet'i, 14. yy'ın ilk çeyreğinde yapılmış olup, onikigen gövdelidir. Ahlat'ta 14. yy'ın ilk çeyreğine tarihlenen bir diğer eser Hasan Padişah Kümbeti de onikigen gövdelidir (Tuncer, 1982, s. 65-71). Önköl, Ahlat'taki Hasan Padişah (1275), Hüseyin Timur (1279-80), Buğatay Aka (1281), Usta Şagird (1285 civarı) ve Bitlis yakınlarındaki Güroymak (1290) türbelerini 13. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirmektedir (Önköl, 1996, s. 199-200).

Doğu Anadolu hariç olmak üzere Anadolu'nun geri kalanında onikigen sembolizmini yansıtan türbe mimarisi bu dönemde oldukça azdır. Siyasi gelişmelerin etkisiyle 13. yy'ın sonlarında Kayseri'de Şah Cihan Hatun Kümbeti Orta Anadolu'da görülen en erken onikigen sembolizmi ile inşa edilen yapılardan biridir. Bölge Karamanoğulları Beyliği sınırlarında olmasına rağmen zaman zaman İlhanlılara ve Eretna beyliğine de geçmiştir (Yuvalı, 1987, s. 548). Bu yüzden Eratna Beyliği veya İlhanlı yapısı olması kuvvetle muhtemeldir. Eratna Beyliği'ne ait ise On İki İmam inancının Ahilik ile ilişkilendirilmesi mümkündür. İlhanlı eseri ise Doğu Anadolu'daki on iki sembolizmini yansıtan İlhanlı etkisinin Orta Anadolu'ya tesiri olduğunu söyleyebiliriz. Kayseri'de bir başka onikigen gövdeli Döner Kümbet de mimari özellikleri itibarıyla Bitlis/Ahlat'taki türbelerin yansıması olarak bilinir (Önköl, 1996, s. 193).

Tuncer, Doğu Anadolu'da 13. ve 14. yüzyılda inşa edilen türbelerin mimari özellikler bakımından Türk izleri taşıdığını belirterek şu yorumda bulunur: “Yapılar, oturaklı, ağırbaşlı ve durgundur. Zor dönemlerin siyasal ve ekonomik hüznü vardır. İlhanlıların, abartılmış kabartmaları, kuş, hayvan motifleri, hayat ağacı görülmez. Öyleyse yaptırımlar veya adına yapılanlar İlhanlı kökenli değildir”

(Tuncer,1982, s. 212). Erken dönem onikigen mimari yapının etnik kökenine ilişkin bu vurgudan sonra bölgede sonradan ortaya çıkan siyasi gelişmeler ve türbe mimarisinin gelişimine dikkat kesilebiliriz.

5. Karakoyunlu Devleti döneminde etnik yapı, türbe ve kümbetlerde sayı sembolizmi

İlhanlı Devleti'nin hakimiyeti bölgede zayıfladıktan sonra 1370 tarihine kadar kesin hakimiyet kuracak bir güç oluşmamıştır. Bu tarihte Timur'un kurmuş olduğu Timurlu Devleti (1370-1506) Doğu Anadolu'nun da içinde bulunduğu Türkistan'ın Tanrı Dağları'ndan Anadolu'nun Toroslarına, Delhi'den Moskova'ya kadar büyük bir coğrafyada hakimiyetini sürdürmüştür. Timur, eski Moğol İmparatorluğu'nun sınırları dışında sadece Suriye, Anadolu ve Hindistan üzerine seferler yapmıştır ama bu topraklar da Türk hanedanları tarafından yönetilmiştir (Tombuloğlu, 2020, s. 460-462).

İlhanlı Devleti'nin parçalandığı XIV. yüzyıl ortalarında Erzurum-Erciş-Musul dolaylarında Bayram Hoca (Ö. 1380) liderliğinde müstakil Karakoyunlu birliği teşekkül etmiş, Bayram Hoca'nın oğlu Kara Mehmed (1380-1389), Mardin'deki Artukoğlu'nu mağlûp ederek, 1387'de Karabağ üzerinden Anadolu'yu istilâya girişen Timur kuvvetlerini durdurmuş ve 1388'de Tebriz'i zapt etmiş, devletin başkentini Tebriz yapmıştır (Çay, 1987, 456). Faruk Sümer'e göre, Tebriz'in zaptı, Timur'un ölümüyle, halefleri arasında ortaya çıkan taht kavgalarını fırsat bilen Türkmen gruplarından Barânilerle birlikte Kara Yusuf'un (1389-1420) önderliğinde gerçekleşmiştir. Tebriz'in ele geçirilmesiyle Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da Karakoyunlu devletinin ilk tohumları serpilmiştir. Özellikle Timurlu Devleti'nin hükümlerlerinden Şahruh, Cihan Şah'a Azerbaycan bölgesinde hâkimiyet tanınmasıyla birlikte Karakoyunlu Devleti için önemli bir safha başlamıştır. Böylelikle Timurlu Sultanı Ebu Said döneminde Karakoyunlu Devletinin başında bulunan Cihan Şah (1438-1467) Horasan'dan Erzurum'a, Şirvan'dan Basra'ya kadar uzanan bütün İran, Irak, Doğu Anadolu bölgelerini hâkimiyeti altına alarak geniş bir coğrafyaya yayılmış bir devlet kurmayı başarmıştır (Sohrabiabad ve Akın, 2019, s. 183).

Sohrabiabad ve Akın, Karakoyunlu Devleti'ni Timurlu hâkimiyeti idaresindeki döneminden itibaren dikkate alarak oymaktan devlet statüsüne geçmesine ve daha sonra Safevî Devleti'nin kuruluşuna zemin hazırlayan kimliğine dikkat çeker. Özellikle Karakoyunlu Devleti'nin dini/mezhebi özellikleri hakkında yapılmış olan tartışmaları değerlendirdikten sonra bu devletin mezhebinin Şiâ, ve Aşırı Şîlik anlamına gelecek Müfrit Şiâ terimlerinin yerine Türkmenlere özgü yaşam biçimini anlatan "Ön Kızılbaşlık" terimi ile adlandırılması gerektiği kanaatine varırlar (Sohrabiabad ve Akın, 2019, s. 202-203).

Sohrabiabad ve Akın'ın Karakoyunlu Türk boylarının inançlarını adlandırmak için kullanılan Şia, Müfrit Şia ya da Galî Şia terimleri yerine Ön Kızılbaşlık terimini tercih etmeleri en azından Kızılbaşlara özgü bir adlandırma olacağı için yerinde bir öneri olabilir. Fakat Ön Kızılbaşlık ile Kızılbaşlık arasında sadece tarihsel bir öncelik sonralık ilişkisinden yola çıkarak bu adlandırmanın yerinde olduğunu söylemek zordur. Ön Kızılbaşlığı Safevi Dönemindeki Kızılbaşlıktan -müteşerri Şiilik değil- ayıracak herhangi bir farklılaşma olmadığından doğrudan Kızılbaşlık ile tanımlamak yerinde olabilir. Ayrıca, On İki İmam inancının türbe mimarisine yansımaları dikkate alacak olursak, Kızılbaş inancının Karakoyunlu Devleti'nden daha önce İlhanlılar döneminde Türk boyları arasında yaşadığını söylememiz gerekir. Blessing'in Padişah Hatun Türbesi için önerdiği yapılaşma tarihini 1240 öncesine alacak olursak bu inancın İlhanlılar zamanından önce de bölgede yaşadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Türkler arasında şeriatlanmamış On İki İmam inancı olan Kızılbaşlığın 13. yüzyılın başlarından itibaren yaşadığını iddia etmek mümkündür.

Karakoyunlu Devleti, Doğu Anadolu bölgesinde Akkoyunlu Devleti'ne karşı nüfuz kazanma ve bölgeyi kendi ideolojisi ile şekillendirme gayreti içinde olduğu için dikkat ve kaynaklarını Bitlis/Ahlat, Azerbaycan, İran ve yöresine çevirmiştir (Tuncer, 1982, s. 91). Bu dönemde Bitlis'te iki adet, Ahlat'ta

dört adet onikigen gövdeli türbe inşa edilmiştir (Aslanapa, 1957, s. 107). Van Gölü çevresinde Karakoyunlu hakimiyeti 1380-1469 yılları arasında hüküm sürdüğü düşünülecek olursa kümbetlerin yapım tarihleri bu hakimiyet dönemine rastladığından eserlerin Karakoyunlulara ait olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Fakat İlhanlı dönemine nazaran daha az üretken oldukları söylenebilir. İnanç esaslı kültürel kodların mimari eserlere yansıtmak üzere Karakoyunlu-Akkoyunlu rekabetinden bahsedilmesine rağmen bu rekabet, İlhanlı dönemindeki canlılığı yakalayamamıştır.

Bölgede bulunan diğer kümbetlerden Emir Bayındır Kümbeti değişik mimarisinden dolayı daire planlıdır. Diğer üç kümbet ise sekizgen gövdelidir. Türbenin banileri çoğunluğu bey, bey çocukları veya eşleridir. Sekizgen gövdeli olan türbeler diğerlerine göre daha erken tarihlidir. Tuncer, sekizgen yapının Orta Asya İslam öncesi Doğu Kültürünün varlığına işaret ettiğini belirtir (Tuncer, 1982, 93). Sekizgen mimari yapının Alevi ve Sünni fark etmeden Selçuklu ve Osmanlı döneminde ekseriyetle kullanıldığına dair “Otman Babalılarda Bir Tepkisel Varoluş: Onikigen Türbelere Karşı Yedigen Türbelerin İnşası” (Yılmaz, 2025) adlı çalışmaya bakılabilir.

6. Safevi tarikatında On İki İmam Şiiliği

Safevi Devleti tarikattan devlete uzanan süreçte dini kimliğini inşa ederken ailenin mensubiyeti, bulunduğu coğrafya ve devletleşme çabası önemli rol oynamıştır. Safevilerin soyu ile ilgili en temel kaynaklardan biri 14. yüzyılda İbn-i Bezzâz tarafından Şeyh Safiyüddin’in menkıbesinin yazıldığı Saffetü’s-Safa eseridir. Eserde tarikat kurucusunun tam adı, İshâk b. Cebrâîl b. Ebû Bekr el-Kürdî es-Sincânî olarak geçmektedir. Şeyh Safi’nin adında geçen etnik köken ve nereden geldiğine ilişkin vurgudan Kürt ve Sincar’lı olduğunu görüyoruz. Bu aidiyet vurgusu tarikatın orijini hakkında tartışmalara neden olmuştur. Ahmed Kesrevî, Zeki Velîdi Togan ve Faruk Sümer’e göre Safevi soyu Sincar’lı Kürt bir ailenin mensubu olan Firuz Şah’dan gelmiştir. Bu yüzden Safevilerin Seyyîdlik ile hiçbir alakası yoktur, soy, zaman içerisinde uydurulan bir şecere ile İmam Musa Kazım’a dayandırılmıştır (Şah, 2007, s. 26-29).

Tarikatın inancına gelince, Franz Babinger, Tahsin Yazıcı ve Mustafa Ekinci gibi araştırmacılar Şeyh Safiyüddin’in Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olduğunu kabul eder (Şensizoğlu, 2005, s. 9). Saffetü’s-Safa’ya göre ise tarikatın müritlerinden çoğu Şafii olup, Hanefiler, Şiiler ve hatta Budist ve Hristiyanlar da bulunmaktadır. Müritlerin ekseriyetinin Şafii olması nedeniyle tarikatın Sünni olduğuna dair bir kanaatine varılmaktadır. Şii karakter ise ancak Hoca Ali döneminden sonra başlamıştır (Şah, 2007, s. 38-40).

Saffetü’s-Safa’nın kaynak kabul edilerek Safevi tarikatını Sünni ve Kürt etnisitesine dayandırma iddiaları bazı Alevi araştırmacılar tarafından kabul görmemektedir. Öncelikle Şeyh Safiyüddin’in Erdebil’de bulunan tekkesi, Türklerin meskun bulunduğu bir yer olmasına rağmen Kürt bir ailenin mensubu olarak Sincar gibi Yezidilerin yaşadığı bir bölgeden gelmesi ve Türkler arasında nüfuz kazanması kuşku uyandırmaktadır. Nitekim itirazını bu şekilde dile getiren Özdemir, öncelikle eserin sıhhatini analiz ederek, eserde tahrifatın bulunduğunu ve özellikle Osmanlı-Safevi mücadelesi döneminde istinsah edilmiş Saffetü’s-Safa kopyalarının manipülasyon içerdiğini belirtmiştir. Ona göre Safevi tarikatının kökenini hem Kürt hem de Yezidilerin yoğun olarak yaşadığı Sincar’a dayandırılması maksatlıdır. Şah İsmail’i, nüfuz alanı olarak seçtiği Türklerin ve Müslümanların gözünden düşürmek için yapılan kasıtlı yönlendirmelerdir (Özdemir, 2021, s. 239-242).

Özdemir, Safevi tarikatının nesep ve inancını daha sağlıklı olarak öğrenebileceğimiz başka bir kaynak önerir. Bu kaynak, 14. yüzyılın sonu ile 15.yüzyılın başında yaşamış olan ve Şeyh Safi ile akrabalığı bulunan Sultan Mahmud Geylânî’nin yazdığı “*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a*” adlı eserdir. Saffetü’s-Safa eserinin

yazarı olan İbn-i Bezzâz ile muhtemelen çağdaş olduğu düşünülen Mahmud Geylânî, hem Şeyh Safî hem de onun müridi Şeyh Zahid Geylânî'nin mezhebi ve inançları konusunda bilgiler vermektedir. Eser, Saffetü's-Safa'ya göre daha az tartışmalıdır, anakronik bir anlatımı yoktur. Dil özellikleri bakımından 14.-15. yüzyıla tarihlenmektedir ayrıca Sultan Mahmud'un yaşadığı dönem ve ortamdaki Türkçeyle örtüşmektedir (Özdemir, 2021, s. 243).

Eserde, Şeyh Safî'nin On İki İmam inançlı olup İmamiyyeden sayıldığı yani Caferî mezhebine mensup olduğu yazmaktadır. Alevilikte ve İmamiyye mezhebinde olduğu gibi eserde tevella ve teberraya güçlü vurgular bulunmakta ve ilk üç halifenin hilafeti de reddedilmektedir. Özdemir'e göre, *Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* eserinden yola çıkarak, Şeyh Safî'nin hem düşünceleriyle hem de yaşayışıyla İmamiyye (Caferî) mezhebine mensup olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ona göre buradaki İmamiyye mezhebinden kasıt, günümüzde İsnâaşeri olarak adlandırılan şeriatlandırılmış Şiilik değildir. Şeyh Safî'nin dahil olduğu İmamiyye inancı *irfan ve sufilik temelli bir yapı* içermektedir (Özdemir, 2021, s. 245-248).

Farklı edebi eserlerde Safavi tarikatının inancına yönelik bu tespitlere mimari eserlerdeki gelişmeleri de ekleyerek yeni bir senteze ulaşmak mümkün olabilir. Erdebil tarikatının mimari özelliklerine göre Safevi tarikatındaki asıl dönüşüm Şeyh Safî'nin oğlu Sadrettin Musa döneminde (1334-1392) başlamıştır. Şeyh Sadrettin Musa, İlhanlı Devleti hakimiyetinin son dönemlerinde siyasi şartların bütün zorluklarına rağmen İlhanlıların yardımını alarak hem Erdebil Tekkesinin dağılmasını korumuş hem de babası Şeyh Safî'nin türbesini yaptırmıştır (Yıldırım, 2020, s. 24-25). Şeyh Safî Türbesi İlhanlı hükümdar ve bürokratlarına yapılan onikigen türbelerin aksine dairevi planlıdır. Yapı sekizgen bir kaide üzerine oturtularak, gövdesi dairevi olarak yükseltilmiş, üstü ise yine sekizgen kubbe ile örtülerek inşa edilmiştir. Türbenin mimari özellikleri arasında Şeyh Safî'yi On İki İmam inancı ile karakterize edecek herhangi bir işarete rastlanmaz. Ancak, dergâha yapmış olduğumuz ziyarette türbenin de bulunduğu avlunun orta kısmında 12 köşeli bir havuz mimarisi gözlenmektedir. Bu yapının Sadrettin Musa döneminde inşa edildiği belirtilmektedir. Bu bilginin doğruluğunu varsayarsak Safevi tarikatının 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sadrettin Musa ile birlikte On İki İmam Şiiliğini mimariye yansıttığını söyleyebiliriz.

Tarikatın mimari yapısındaki bu değişim, inanca ilişkin kesin, köktenci bir zihinsel dönüşüme işaret etmez. Safevi tarikatındaki mimari dönüşüm, tarikatın Sünnilikten Şiiliğe geçtiğine dair bir iddia taşımaz çünkü Alevi kimliği aşık olan Uryân Baba Türbesi, Seyit Battal Gazi (1464-1465) ve Sücâ'eddîn Velî (1515) gibi sekizgen planlı türbeler Anadolu'da fazlasıyla vardır (Ekimci, 2021, s. 334). Bunun gibi aynı dönem Anadolu'da, Hacı Bektaş Veli Tekkesi mensupları On İki İmam inancına sahip olmalarına rağmen mimari yapılarında onikigen sembolizmine rastlanmaz. Bu etkinin mimariye yansımaları için Osmanlı-Safevi gerginliğinin siyasete ve dolaylı olarak inanca yansımaları beklemek gerekir. Kızılbaşlığın şüphe duyulmayan Bektaşî tarikatının mimarisi 16.yy'a kadar sekizgen sembolizmi yansıtırken Balım Sultan'la birlikte onikigen yapıya dönüşmüştür.

SONUÇ:

On İki İmam Şiiliği'nin Anadolu'da 15. yüzyıldan itibaren Safevi etkisi ile yaygınlaştığını iddia eden teze göre, İmamiye Şiiliği, Safevi Devleti'nin Anadolu'ya nüfuz etmek için kullanmış olduğu dini bir ideolojidir. Bu iddia kısmen doğru olmakla birlikte Türklerin On İki İmam inancı ile çok daha önce tanıştıkları ve bu dini fırkanın taraftarı olduklarını gösteren maddi kültüre yansımaları önemli işaretler vardır. On iki köşeli türbe mimarisi 13. yüzyılın sonlarında İlhanlı Devleti'nin içinde yaşayan Türk soylu hanedan mensupları tarafından kullanılmıştır. Henüz Müslüman olmayan İlhanlı Devleti'nin resmî dinî ideolojisinin On İki İmam Şiiliği olarak benimsenmesinde bu Türk soylu dini grupların etkili olması kaçınılmaz gibi görünmektedir. İlginç olan tarihte ilk kez onikigen sembolizminin 13. yüzyılda Doğu Anadolu'da mimariye yansımaları olmasıdır. Bu yansıma muhtemelen dinî kimliğin tehdit altına girmesi

veya “biz” ve “öteki” zıtlaşmasının zorlamasıyla ortaya çıkmış olabilir. Aynı durum, 16. yüzyılda Balkanlarda Bektaşilik ile Otman Babalılar arasında yaşanmıştır. Bektaşilik arkasına aldığı devlet desteği ile Anadolu’da ve Balkanlar’da on iki sembolizmi üzerinden kimliğini inşa ederken, Otman Babalılar kendilerini tehdit altında hissettiklerinden türbe mimarilerinde yedi sembolizmini kullanmaya başlamışlardır.

İlhanlıların hâkimiyet sahası olan Doğu Anadolu’da Erzurum bölgesinde On İki İmam inancını işaret eden onikigen yapıtlı türbe mimarisi oldukça fazladır. Bu yapıları Ahlat’ta bulunan diğer onikigen türbeler takip etmektedir. İlhanlı Devleti’nden sonra bölgede hâkimiyet kuran Karakoyunlu Devleti’nin onikigen türbe mimarisine verdiği önemi dikkate alırsak, Karakoyunluları On İki İmam Şiîliği’ni resmî devlet ideolojisi olarak tanıdığını gösteren ilk Türk Devleti olarak düşünebiliriz. Karakoyunlu Devleti’ni böyle davranmaya iten sebep aslında İlhanlı Devleti içindeki Karakoyunlu Türkmen boylarının inanç sistemindeki devamlılıktır diyebiliriz. Yani onikigen türbe mimarisinden hareketle Türkler arasında On İki İmam inancının en azından 13. yüzyılın sonundan itibaren var olduğunu, Karakoyunlu Devleti ile bir devlet yapılanmasına kavuştuklarını ama asıl tarihsel güçlerine Safevilerle kavuştuklarını söyleyebiliriz.

Şah İsmail’in On İki İmam inancını/Kızılbaşlığı devletin resmî dinî ideolojisi olarak benimsemesi keyfi ve rastgele bir seçim değildir. Türk boyları arasında 13. yüzyıldan beri varlığını bildiğimiz muhtemelen kökleri daha eskiye giden Kızılbaşlık, Türkler arasında ekseriyetle kabul gören bir dini inançtır. Niteliği konusunda araştırmacılar ihtilaflı olsalar da Kızılbaşlığın, isnaaşeri olmadığı konusunda hemfikirdirler.

Bu tespit her ne kadar Alevilerin On İki İmam inancı ile tarihi bağlarını Doğu Anadolu bölgesinde 13. yüzyıla ve daha eskiye götürüyorsa da Anadolu’nun geri kalanında Alevilerin inancını şekillendiren fikri yapının ne olduğu ve hangi sayı sembolizmini kullandığı net değildir. Bu konuda en azından mimari sembolizm üzerinden bir fikir yürütmek mümkün değildir. Fakat bu durum On İki İmam inancının Anadolu’da olmadığını göstermez. Nitekim, Sadık Abdal divanında geçen On İki İmam nefeslerinin varlığı bu inancın 14. yüzyılın sonlarında Balkanlara kadar ulaştığını göstermektedir (Sâdık Abdâl, 2019, s. 116, 209). İnancın mimariye yansımaları ise Osmanlı-Safevi çekişmesinin bir sonucu gibi görünmektedir. Safevi propagandacılarının etkin On İki İmam propagandası sonucunda Osmanlı Devleti, Safevi nüfuzunu kırmak için Bektaşî çatısı altında bu sembolizmin mimariye yansımalarına destek vermek zorunda kalmıştır. Böylece kontrolündeki Bektaşî tarikatı üzerinden On İki İmam inancına sahip kitleyi konsolide etme imkanına sahip olmuştur.

Etik Standartlara Uyum

Çıkar Çatışması : TR] Yazar / yazarlar, kendileri ve / veya diğer üçüncü kişi ve kurumlarla çıkar çatışmasının olmadığını veya varsa bu çıkar çatışmasının nasıl oluştuğuna ve çözüleceğine ilişkin beyanlar ile yazar katkısı beyan formları makale süreç dosyalarına ıslak imzalı olarak eklenmiştir.

[EN] The author(s) declare that they do not have a conflict of interest with themselves and/or other third parties and institutions, or if so, how this conflict of interest arose and will be resolved, and author contribution declaration forms are added to the article process files with wet signatures.

Etik Kurul İzni: Bu makalede etik kurul iznine gerek yoktur, buna ilişkin ıslak imzalı etik kurul kararı gerekmediğine ilişkin onam formu sistem üzerindeki makale süreci dosyalarına eklenmiştir.

KAYNAKÇA:

- Abdülkâhir el-Bağdâdî (2005). *Fırak'us-Şia* (E. R. Fiğlalı, Çev.). Ankara: TDV. Yayınları.
- Armstrong, J. A. (2018). *Milliyetçilikten önce milletler* (S. E. Türközü, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atasağun, G. (1997). "Sembol ve sembolizm". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 369-387.
- Aslanapa, O. (1957). "Doğu Anadolu'da Karakoyunlu kümbetleri". *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, (1), 105-107.
- Babinger, F. ve Köprülü, M. F. (1996). *Anadolu'da İslamiyet* (R. Hulusi, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bekmez, A. (2023). "Anadolu mimarisinde İlhanlı hükümdarlarının izleri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 168-186.
- Blessing, P. (2018). *Moğol fethinden sonra Anadolu'nun yeniden inşası: Rum diyarında İslami mimari, 1240-1330* (M. Özkılıç, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Çakıroğlu, B. ve Engin, N. (2014). "Dini inanışların mimariye etkisi". *Dini Araştırmalar*, 17(44), 67-94.
- Çay, M. A. (1987). Akkoyunlu ve Karakoyunlular. (Editörsüz), *tarihte Türk devletleri II* içinde (ss. 455-456). Ankara Üniversitesi Yayınları: 98.
- Dağlar, M. (2019). *İran'da Kızılbaşlıktan Şiîliğe geçiş*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Daş, E. (2003). Erken dönem Osmanlı türbeleri (1300-1500) (Yayın No.135111)[*Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ege Üniversitesi*]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Develioğlu, F. (1995). *Osmanlıca-Türkçe sözlük* (12. Baskı), Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ekimci, B. G. (2021). "Alevi-Bektaşî kültüründe kırsal dini mimarinin mekânsal özellikleri: Seyitgazi örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (99), 317-340.
- Gölpınarlı, A. (1952). *İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilatı ve kaynakları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Gül, M. (2010). *Orta çağlarda doğu ve güneydoğu Anadolu*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın.
- Gülyüz, B. G. (2020). "Balkanlarda görülen yedigen planlı türbe şemasının kaynakları üzerine bir değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (93), 71-110.
- Harman, M. (2017). "Kargın ve Meşeli'de yer alan Alevi yapıları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (83), 171-197.
- Ispanakçı P. M. A. (2023). Şah İsmail ve Sultan Selim (inkılâbü'l-İslâm beyne'l-havâs ve'l-avâm) (N. Musalı, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Keleş, E. (2021). "İlhanlı-Memlûk rekabeti arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu". *History Studies*, 13(2), 665-683.
- Khalılı, R. (2009). *Sultân Mahmûd bin sultân Burhâneddîn Geylânî'nin 'akâ'id-i evliyâ'-i seb'a isimli eseri*(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi.

- Kırzioğlu, M. F. (1987). "Eratna-oğulları". Tarihte Türk devletleri II. 495-503. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Kızıl, H. (2018). "İşlevleri açısından dini sembol". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (21), 30-42.
- Melikoff, İ. (1999). Le probleme Bektaşî-Alevî: Quelques Dernieres Considerations. *Turcica*, (31), 7-34.
- Mélikoff, I. (2001). "Le probleme Bektaşî-Alevî : quelques dernieres considerations", Au banquet des quarante: exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme, İstanbul: Editions Isis, 65-86.
- Mikov, L. (2008). *Bulgaristan'da Alevî-Bektaşî Kültürü*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Nevbahti-Kummi (2005). *Şii Fırkalar* (H. Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-R. Şimşek, Çev.). Ankara: Ankara Okulu.
- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî menakıbnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, A. Y. (2003). *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2016). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Önkal, H. (1996). *Anadolu Selçuklu türbeleri*, Ankara: Ankara Kültür Merkezi Yayını.
- Özdemir, A. R. (2021). Şeyh Safiyyüddin-i Erdebilî'nin etnik kökeni ve inancı hakkında bazı değerlendirmeler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (100), 235-252.
- Özkurt, K. (2005). İsfahan'da Büyük Selçuklu ve İlhanlı dönemi mimari eserleri (Yayın No.190287) [*Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi*]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Sâdık Abdâl (2019). Sâdık Abdâl Dîvânı (H. D. Gümüsoğlu, Çev.). İstanbul: Dört Kapı Yayınevi.
- Smith, A. D. (2004). *Millî Kimlik* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, A. D. (2013). *Milliyetçilik* (Ü. H. Yolsal, Çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Smith, A. D. (2017). *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik* (B. F. Çallı, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Sohrabiabad, H. (2018). *Safevî idaresinde toplumsal dönüşüm*(Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kırklareli Üniversitesi.
- Sohrabiabad, H. ve Akın, B. (2019). "Tarihi bulgular ve Hakiki'nin bilinmeyen şiirlerinden hareketle Karakoyunluların mezhebi eğilimleri üzerine yeni tespit görüşler", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, (19), 179-224.
- Şah, S. (2007). *Safvetü's-safa'da Safiyyüddin-i Erdebilî'nin hayatı, tasavvufi görüşleri ve menkıbeleri* (Yayın No.221809) [Sosyal Bilimler EnstitüsüDoktora Tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Şensizoğlu, N. (2005). Şah İsmail Devrinde Anadolu'da Safevî-Alevî Faaliyetleri (Yayın No. 160980)[*Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi*]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

- Tombuloğlu, T.(2020). “Timurlu Devleti’nde yaylak kışlak anlayışı”, *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi*, III(II), 459-468.
- Tuncer, O. C. (1986). *Anadolu Selçuklu mimarisi ve Moğollar*, Ankara: Vakıflar Bankası Yayınları.
- Tuncer, O. C. (1991). *Anadolu Kümbetleri -2- (Beylikler ve Osmanlı Dönemi)*, Ankara.
- Usluer, F. (2009). *Hurufilik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Usluer, F. (2010). Hurufilikte On İki İmam, *Turkish Studies*, 5(1), 1361-1389.
- Yıldırım, C. (2020). *Şah Hatâyî*, Eskişehir: Dorlion Yayınları.
- Yıldırım, R (2017). *Aleviliğin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, R. (2019). *Bektaşiliğin doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, H. ve Maden, F. (2017). Büveyhîler dönemi Şîî düşünürleri, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*,10 (2), 269-314.
- Yılmaz, H. (2024). Geleneksel Alevilikte Tanrı algısı ve Gnostik temelleri, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (47), 535-574.
- Yılmaz, H. (2025). Otman Babalılarda bir tepkisel varoluş: onikigen türbelere karşı yedigen türbelerin inşası. *Sufiyye*, (18), 197-234.
- Yuvalı, A.(1987). İlhanlı Devleti, (Editörsüz)*tarihte Türk devletleri II içinde* (ss. 543-552). Ankara Üniversitesi Yayınları: 98.
- Wilber, D. N. (1969). *The architecture of Islamic Iran: the Ilkhānid period*. Greenwood Press.

EXTENDED SUMMARY

Research Problem:

Spaces that serve as defining elements of cultural identity are tangible embodiments of collective memory. With their physical characteristics, space functions as a structuring element that delineates the boundaries of belonging, while also representing material cultural entities upon which the values of social structures are inscribed. In this sense, architectural structures can be considered historical documents that contain concrete data about the periods in which they were produced. Similarly, the Alevi faith constructs a sense of identity and belonging for its followers through number symbolism reflected in material culture. The number twelve, which holds a central place in Alevism as it symbolizes the Twelve Imams, has been effectively expressed as an outward manifestation of belief within both tangible and intangible cultural elements. This symbolism is particularly evident in mausoleum architecture.

Research Questions:

This article discusses when dodecagonal mausoleums first appeared in Anatolia and examines, through the lens of numeric symbolism, the historical point at which Turks can be associated with the belief in the Twelve Imams. It will be argued that Turkic populations embraced the Twelver Shia belief system first within the Ilkhanid State, and later within the Karakoyunlu and Safavid States in Northwestern Iran and Eastern Anatolia, and that they reflected this belief in the architectural development of dodecagonal mausoleums.

Literature Review:

Scholars have offered differing theories regarding when and how non-jurisprudential Twelver Shi'ism, which developed outside of Anatolia, was introduced into the region. According to the first view, the initial influence dates back to the period of the Anatolian Seljuks. The second theory posits that this influence did not emerge until the late 15th and early 16th centuries.

Methodology:

In this study, the research of art historians on the historical development of tomb architecture was accepted as data. The relevance of the Twelve Imams Belief to the Turks was tried to be illuminated through the date the tombs were built and the social and political events that took place during this period.

Results and Conclusions:

According to the thesis asserting that Twelver Shi'ism spread in Anatolia primarily through Safavid influence from the 15th century onwards, Imami Shi'ism functioned as a religious ideology employed by the Safavid State to expand its influence over Anatolia. While this claim holds partial validity, there is substantial material evidence suggesting that Turks were acquainted with the belief in the Twelve Imams much earlier and had already embraced this sectarian tradition.

Dodecagonal mausoleum architecture was utilized by Turkish dynastic members within the Ilkhanid State as early as the late 13th century. The fact that the Ilkhanid State, which had not yet converted to Islam at that time, later adopted Twelver Shi'ism as its official religious ideology suggests that these Turkic religious groups played a significant role in that transformation. Notably, it was in the 13th century, for the first time in history, that the symbolism of the dodecagon appeared in architectural form in Eastern Anatolia.

In Eastern Anatolia, particularly in the Erzurum region—then under Ilkhanid rule—there exists a significant number of dodecagonal mausoleums reflecting Twelver Shia beliefs. These are followed by similar structures in Ahlat. Considering the importance attributed to dodecagonal mausoleums by the Karakoyunlu State, which succeeded the Ilkhanids in the region, we may consider the Kara Koyunlu as the first Turkish state to officially adopt Twelver Shi'ism as state ideology. The underlying reason for this orientation may lie in the continuity of belief systems among the Kara Koyunlu Turkmen tribes that were formerly under Ilkhanid rule.

Therefore, based on dodecagonal mausoleum architecture, it can be argued that the belief in the Twelve Imams had already existed among the Turks by at least the late 13th century, gained political-institutional form with the Karakoyunlu State, and ultimately reached its historical zenith under the Safavid dynasty.